**Перспективы феноменологической аналитики языка**

И.Ю. Ларионов

В проблемном перевороте, «повороте к языку», совершенном философией в XX в. чувствуется вообще дух неклассического философствования. Мысль и говорение — собственно человеческое, противостоящее природе, бессилие перед которой заставляет именовать ее дофеноменальной и доэмпиричной. Мысль, обнаружив вдруг себя посреди огромного мира, по прошествию около шестисот лет забеспокоилась о природе того инструмента, которым она так долго и безнаказанно пользовалась. Язык перестал являться как орудие, при помощи которого мысль с переменной долей успеха обнаруживает свое присутствие. Классическая новоевропейская аналитика сознания натолкнулась на ряд трудностей в объяснении из собственных оснований некоторых специфически «человеческих вещей», среди которых язык оказался не на самом последнем месте. Наиболее же удручающее обстоятельство заключалось в том, что среди таких необъяснимых сущностей оказалось и само сознание.

Проблемы, связанные в философском рассуждении с языком, имеют в пределах этого рассуждения прикладной характер, хотя и являются симптомами движения мысли в фундаментальных областях. Однако, так или иначе, мысль «обернулась к языку» вовсе неслучайно. Этот поворот вовсе не есть поворот именно к языку: проблема описания феноменов выражения связана с новым пониманием онтологического статуса сознания, а, вслед за этим, — с появлением новой онтологии. Отчетливый сдвиг, отметивший разрыв между классическим и неклассическим философствованием и приведший к тому, что язык стал одной из важных его тем, находит в настоящее время множество различных объяснений.

В последнее время философия языка в XX в. связывается обычно с триумфальным шествием структурализма, а также с такими «деконструктивистнами», как Деррида. Такое утверждение представляется несколько преждевременным. Структурализм рассматривал скорее текст, но не сам язык. Постструктурализм также весьма далек от непосредственного рассмотрения языка. Оба направления зависят в этом проблемном поле от феноменологии, совершенно не преодолевая и не опровергая ее. Прояснение феноменологической школой понятий феномена и пассивного синтеза фактически открыло выход в новый мир жизненных исторических явлений. Отказ от первенства теоретической рефлексии сделали возможным отойти от традиционного понимания знака как выражения суждения, провести анализ неповествовательных форм высказывания. Установление самостоятельной роли феномена в акте восприятия, указание на инстанцию другого позволили прояснить роль субъекта по отношению к высказыванию, вопросу, просьбе, а также рассмотреть возможную организующую функцию речи по отношению к самому субъекту, а также предмета и адресата речи к самой речи.

Классический анализ велся в «статичных», «абсолютных» понятиях, которые «покрывали» весь доступный горизонт явлений. Неклассическое философствование сделало акцент на движущихся, исторических феноменах, на возможности и случайности. Вместе с этим язык стал рассматриваться не как сущность, но как существование, деятельность, а феномены языка — в их конкретной временной явленности. Введя речь в качестве одного из экзистенциалов Dasein, Хайдеггер поставил вопрос об онтологическом статусе языка. Язык перестал являться как предмет и стал рассматриваться в связи с самим существованием человека. Феноменологическая философия позволила определить обращенность человеческой мысли к собственному предмету как переживание и понимание. Структура такого понимания есть структура собственного бытия мышления. В движении понимания сознание встречается с несобственным, с другим, принимает или не принимает его (такой опыт другого описывается Хайдеггером как структура герменевтического круга). Это дало возможность рассматривать соотношение языка и речи в их становлении, не отказываясь при этом от «неподвижных» схем классического научного анализа языка.

Другой удачной попыткой аналитики языка стали ироничные рассуждения прагматического философа Ричарда Рорти, которые, однако, также возвращают нас к феноменологии. Рорти связывал те изменения, в результате которых философия просто не могла не прийти к языку, с именем Канта. По рортиеву мнению, отдельное понятие и о самой-то философии явилось человечеству совсем недавно. Предшественники Канта вовсе не считали, что занимаются чем-либо отличным от науки, и только он различил эти две сферы. «Всякая попытка сохранить для философии предмет и метод, — утверждает Рорти, — которые позволили бы ей посматривать на естествознание и историю сверху вниз, нуждается в понятии «условие возможности», введенном Кантом» [6.123]. Построенная таким образом система философского знания просуществовала до середины XIX в. Но «в конце XIX в. философы совершенно обоснованно забеспокоились о будущем своей дисциплины». Действительно, какое пространство «априорного» знания может быть оставлено за такой наукообразной философией, если в ее пределы уже вторглись собственно науки: история, психология, социология и др.? Попыткой «найти замену для «трансцендентальной установки» Канта» и стал знаменитый поворот к языку [6.121].

Рорти утверждает, что «философия языка, если следовать Фреге, должна была выработать условия возможности описания, точно так же как Кант был намерен сформулировать условия возможности опыта» [6.123]. Основной проблемой, связанной с «проблемой» описания, является возможность появления предмета в пространстве опыта, в котором этот предмет мог бы стать наличным и быть воспринятым и в котором он мог бы быть описан. Эмпирические объекты, материальные предметы и интуиции, которым предстоит стать предметами опыта, Рорти противопоставляет специфическим концептам — некоторым сущностям, которые позволяют материальному объекту стать предметом опыта и которые являются единственным условием возможности встречи с материальным объектом и его описания. Ко второму классу Рорти относит все сущности, подобные кантовым категориям, платоновым идеям, расселовым логическим объектам и т.д. Причем второй, «высший» класс объектов сам является условием своего описания; противное же предположение грозит регрессом в бесконечность [6.124]. Такая упрощенная схема (Рорти даже придает этим сущностям особые названия — «объекты типа A и B») необходима, однако, для выявления и реконструкции ключевой проблемы истории философии. Итак, только предположение о существовании «высших» объектов типа B и только условие их невыразимости таким же образом, каким выражаемы объекты типа A, позволяет философам вести фундаментальный и принципиально ограниченный разговор о сущем. Если эти условия не выполняются, «то не может быть ни картин мира, ни языка». «Если бы не было предметов [наличного опыта, определенных сущностями B, то есть] если бы мир не имел субстанции и не существовало бы устойчивой формы мира, то не было бы определенного смысла, мы не смогли бы создавать свои картины мира, и описание было бы невозможно». Но само различение сущностей двух типов, по мнению Рорти, восходит к упомянутому кантовому разграничению интуиции и понятий, а далее — к идущему от греков различию между единичным и всеобщим. Эта проблема есть, таким образом «наименьший общий знаменатель» европейской философии.

Кажется на первый взгляд, что такое объяснение не вполне последовательно, однако рортиева мысль не столь однозначна. Основанием возможности и необходимости перехода от одного «стиля» философствования к другому является наличие определенного круга философских проблем, которые предстают перед мыслью так, что она оказывается не в состоянии далее их игнорировать и приступает к их критике. «Классическая онтология» (как ее назвал Мераб Мамардашвили) предоставила в распоряжение мысли такое понятие о познании, которое сделало невозможным для мысли помыслить собственные основания.

Такие же сложности обнаружились и с понятием языка. Традиционно язык не являлся особым предметом философского изыскания и, поэтому, когда разговор зашел о нем, его оказалось весьма трудно «ухватить». В Новое время основным поводом для философии было понятие о сознании и познании, так что четкого определения языка дано не было. В XVIII–XIX вв. «за философию» это сделала наука. Однако совершенно очевидно, что язык нельзя понимать как понятие, извлекаемое из исследования определенного ряда явлений. Допуская такой подход, мы сами, (вместе с тем, что нам является) поставлены, неподвижны. Может показаться, что наши трудности здесь надуманы, но дело в том, что язык как бы сам не хочет быть послушным орудием распределения вещей, он всегда о себе напомнит. Пока мы исследуем «язык» как нечто своеобычное, нам кажется, что сила нашего духа приближается к нему на огромной скорости и вот-вот-де достигнет его. Но «язык», подобно горизонту, ускользает, и вдруг неожиданно оказывается у нас за спиной как основание самого нашего исследования. Этот верный слуга лучше хозяев знает, когда гасить свечи и что подать на стол. Подлинной проблемой может стать то, что само слово «язык» не имеет твердого терминологического статуса. Пристальный взгляд не может не заметить, что понятие языка как раз и является таким старым и почти уже ни на что не годным инструментом.

Новое время, как утверждает, например, Гадамер, сводит феномен языка лишь к одному из видов применения знаков [1.23]. То, что дела обстоят именно так, мы видим на примере Т. Гоббса (гоббсова «наука о знаках» изложена им во второй главе первого раздела части первой «Основ философии», пп. 1-5; дальнейшие размышления только конкретизируют положения данных параграфов). Гоббсово рассуждение, приведенное здесь вкратце, содержит в себе все понятия и все проблемы, характерные для классической модели языка и знака. Гоббс вводит понятия метки (nota) и знака (signa). Первые есть «некоторые чувственные объекты запоминания, при помощи которых прошлые мысли можно было бы оживлять в памяти и как бы закреплять в определенной последовательности». При помощи же знаков «мысли одного могут быть сообщены и разъяснены другим». В отношении же человеческой речи и метки и знаки являются именами, притом, что имена суть в первую очередь метки (потому что могут быть имена «частного пользования») и знаки. И именно имена есть знаки наших представлений, в отличие от других меток и знаков, к которым можно отнести, например, и признаки наступления дурной погоды.

Такой анализ предполагает следующие понятия. Во-первых, когда говорится о метке, речь идет о том, что может замещать нечто иное, т. е. обозначать. Обозначение трактуется как особая функция памяти и в этом оно непосредственно прилегает к знанию вообще. При этом метка есть не просто знание о чем-то, удерживаемое в памяти, но и как бы удвоенное знание: выбирается некоторый чувственный предмет, знание о котором способно вызывать воспоминание о другом предмете. Т. о., память здесь выступает важнейшим механизмом, обеспечивающий саму возможность означивания. Во-вторых, Гоббс исходит из того, что возможно усмотреть в восприятии некоторую закономерную последовательность, которая есть последовательность «знаков», необходимая не только для самого воспринимающего субъекта, но мыслимая им как необходимая для частей внешнего ему мира. То есть (почти как у Гуссерля), обыкновенное представление и представление знака равноположены для сознания, просто к первым оно приходит непосредственно, а относительно вторых производит процедуру «разозначивания». Такое «удвоение мира», предполагаемое классическим понятием о знаке, описал Фуко как «матезис» — принцип, согласно которому каждый знак понимается не из его собственной природной связи, но должен быть подтвержден познанием. Дальнейшее гоббсово рассуждение ни на шаг не отходит от понимания имени как простого знака наших представлений и фактически не различает суждение мысли и высказывание речи (рассматриваются положительные и отрицательные имена, категорические и гипотетические предложения и т.д.).

Обращает здесь на себя внимание то, что Гоббс говорит только о речи и ее частях, связь же между ними рассматривается только понятийная, но никак не грамматическая. Речь идет лишь о связи мышления, которое способно произвольно выбирать и использовать имена, основываясь на памяти как естественной способности. Т. о., мыслящее сознание выступает здесь как законодательная инстанция по отношению к частям речи. Однако, приписывая сознанию такую роль, мы сразу же попадаем в сферу классического понятия об абсолютном сознании, самостоятельно полагающем свой объект. При этом сомнение вызывает явная редукция актов сознания к суждениям, а функций всех возможных знаков — к «выражению суждения».

Может показаться, что такое ограничение поля исследования будет полезным, ведь в суждении связь понятия и его выражения представлена наиболее отчетливо: нет места различным модальностям высказывания, не соответствующим чистой работе сознания (сомнение, гнев…), мысль выражена ясно. Но даже в анализе такой формы отношения весьма трудно объяснить само явление значения: на каком основании одно представление выступает вместо другого. Классическая формулировка такова: отношение значения — это результат произвольной работы памяти. В данном контексте обычно принято говорить о договорной природе языка (в каковой не сомневался ни Аристотель, ни Гоббс), но мы предложили бы видеть здесь симптом невозможности в пределах классического философствования объяснить явление значения по сути.

Всякое понятие о значении, основанное на различении представления и знака этого представления ведет свое начало от определенной интерпретации начала аристотелева трактата «Об истолковании». Аристотель отождествляет речь и мысль, причем имена в пределах первой соответствуют понятиям в пределах второй. Связь между понятиями, которая имеет место в мысли, соответствует «сказанному в связи» с другим сказанным. Однако рассматривать Аристотель соглашается только мысль истинную или неистинную, а речь определяет как «смысловое звукосочетание», которое «что-то означает» [«Об истолковании» 16a1-17a5]. При этом сведении речи и имен только к обозначению мысли, причем мысли только истинной или ложной, сама мысль становится логосом именно как «счетом», которой не остается ничего другого, как осуществлять чистый счет суждений, связывая их, подобно слагаемым в математике. Отсюда проистекает не только логика, но и определенные основания новоевропейского понимания сознания (Гоббс, фактически, повторяет такое учение о связи представлений и имен и, более того, определяет предмет философии как «познание, достигаемое посредством правильного рассуждения», которое, в свою очередь, есть «исчисление»). Кроме того, мы находим здесь еще и определенное отношение к рассматриваемым предметам, которые предстают перед нами в качестве своего рода обвиняемых, которых мы, подобно следователям и судьям, должны тщательно испытать и вынести окончательное истинное суждение на основании уже известных нам законов. Но акт познания на основании уже имеющихся a priori принципов есть ни что иное как суждение…

Новое время отдает приоритет «суждению восприятия». Бытие начинает пониматься как сущее, подлежащее выявлению. Гадамер с грустью замечает, что такое положение «сделало возможным как математически точное описание факторов, определяющих природное явление, так и контролируемое вмешательство в него человека» [1.46]. Классическое понятие предлагает рассматривать автономную связь понятий и соответствующую ей и выражающую ее связь знаков, произвольно полагаемых в акте рефлексии. Однако на этом пути не избежать проблем. Гуссерль называет установку мышления на приоритет суждения выражения «теоретической автономией». «…завышая смысл своей универсальности, новая философия, начиная с Декарта, стремилась к тому, чтобы вообще все вопросы о смысле постичь строго научно, построить единую теоретическую систему с помощью аподиктически очевидной методики и рационального исследования, бесконечно развертывающегося и иерархически упорядоченного» [3.55].

Указанное отношение знака и означаемого, однако, вовсе не должно трактоваться как однозначное. Нельзя обойти вниманием такой вопрос: в отношении чего именно знак выступает как заместитель — в отношении содержания восприятия, или его «формы», т. е., в данном случае, тех схем, посредством которых давалось сознанию это восприятие. Гуссерль, различив имманентные объекты «первого и второго порядков», дал основание рассматривать акт означивания как акт именно второго порядка, то есть акт восприятия восприятия. И здесь опять же неклассическое понимание как бы «надстраивается» над классическим. Мы можем действительно рассматривать только чистое восприятие (соответствующее «выражению суждения»), различать в нем активную и страдательную инстанции, но при этом иметь в виду, что сопутствующий акт означивания будет иметь другую модальность: он будет уже восприятием восприятия. Если же мы намерены здесь избежать упомянутой «наивности рефлексии», то мы, вслед за феноменологами, должны будем признать, что в акте обозначения не полагается никакого предмета, в отношении которого сознание могло бы выступить как полагающее. Преобразование в сигнификацию создает новый интенциональный предмет, феномен, а не внешне артикулированное явление.

Мы позволили себе немного забежать вперед и соединить классическое понятие с феноменологическим анализом. Классическое понятие о знаке предполагает определенную законодательную инстанцию означивания, саму не представляющую собой единицу значения. Но это понятие никак не может мыслиться логично, поскольку мы, по-видимому, вообще не можем говорить о субъекте значения и его объекте.

Лишним тому доказательством может служить и то, что, даже если миновать проблему означивания, то мы с неизбежностью выйдем вот еще к какому затруднению. Сознание произвольно устанавливает знаки для своих представлений. В дальнейшем оно устанавливает знаки для этих знаков и шаг за шагом приходит ко все более высоким единицам обозначения. Они выражают наиболее общие ухватываемые свойства и отношения и традиционно носят наименование категорий. Совершенно очевидно (и об этом говорит Фуко), что для познания приоритетом должны пользоваться именно такие «знаки» для наиболее общих понятий. Однако эти категории суть модели, в которых, объективируются сами акты схватывания, само сознание. Т. е. они не могут быть индуктивными по происхождению, и, т. о., сфера знаков вторгается в само сознание, и мы не можем с уверенностью показать, что та или иная категория является подлинно понятием, а не есть просто очередной знак. Не является ли эти категории, по сути, «метаязыком» сознания, и, в таком случае, каков его статус? Где предел, за которым мы уже не сможем осуществлять акт означивания и удостоверимся, что сознание все же остается автономным и законодательным по отношению к знакам? Здесь можно пойти еще дальше, к тем последствиям для самого языка описания познания, к которым ведет неклассическое понимание о знаке и сознании. Классическая установка фактически влечет за собою появление двух различных языков, которыми, соответственно, описываются явления протяженных тел и работа сознания. Причем термины первого тщательно исключаются из словаря последнего. Именно так описывал Рорти соотношение «сущностей типа A и B».

Доведенное до конца понятие о знаках и сознании приводит к основной проблеме всей классической семантики: как должно мыслиться отношение сознания и знака.

Указанная выше проблематичность этого отношения дает возможность, поставив, вопреки классическому понятию, под вопрос автономность субъекта, напрямую рассматривать деятельность сознания как семиотическую. Так поступает, например, Витгенштейн. «Ранний» Витгенштейн, представлял язык как чистое «зеркало» мира, подобное знаменитому tabula rasa. Для Венской школы систему понятий, в которых разговор о знании, познании и их выражении ведется в одних и тех же терминах, представляла собой логика. Но Венская школа, пытаясь отойти от классической стратегии, воспроизвела ее парадигму почти в самом простом виде: она произвела редукцию актов сознания к актам схватывания, а речевых актов — к актам выражения; искусственный же язык сильно напоминает внутренний категориальный «метаязык» сознания. Стоит отметить, что из такого понимания исходил и Фреге. В работе «Смысл и значение» он рассматривает связь между знаком, смыслом и значением как соответствие, соотнесенное с логическим понятием равенства. Исходит он из анализа смысла и значения имени, затем переходит к повествовательному предложению. Именно оно является носителем истинного значения. Придаточные предложения истинного значения не имеют. Предложения неповествовательные вообще не рассматриваются.

Витгенштейн, отдавая себе отчет в наличии того, о чем нельзя говорить, указывает на то, что оно, не будучи предметом выражения, не укладывается в известные формы знания и поэтому должно постигаться иначе. Однако указание на невыразимость может рассматриваться и как прекрасное основания для ограничения сферы мышления посредством языка. Любая трактовка философских проблем как ошибок в употреблении языка, основано на классическом допущении приоритета выражения и императивной роли сознания по отношению к выражению. И все же традицию Венской школы нельзя трактовать однозначно. В качестве скрытой предпосылки ее рассуждений выступает понятие о том, что явление выражения мысли можно рассматривать на равных с самой мыслью. Вопрос в том, как надлежит мыслить такое отношение. Важно здесь вот что: представление о прямой зависимости противоположных друг другу знака и сознания заводит в тупик, которого нельзя избежать, мысля отношения этих инстанций как зависимость. Но дело не в том, чтобы отказаться от понятия знака, но в том, чтобы помыслить его отношение к сознанию иначе, чем в смысле прямого подчинения.

Гоббсова «наука о знаках», признавая только логическую связь понятий, явно игнорировала положительную сторону вопроса. Вследствие этого одна из наук, издревле занимавшаяся расследованием текстов и именующаяся в настоящее время филологией, взяла на себя роль арбитра в этом вопросе. Она подвергла знаки пристальному исследованию, обнаружила, что их сложную связь можно рассматривать в качестве самостоятельного предмета, описала его свойства и построила законченную систему его элементов. Так произошло рождение того, что мы чаще всего называем языком, и что является по сути только научным понятием о языке. По отношению к лингвистике (науке, непосредственно имеющей дело с языком), «наука о знаках» является некой общетеоретической наукой о сущности. Отношение этих двух дисциплин долгое время были весьма сдержанными. Лингвистика независимо и успешно описывала язык на основании моделей истории, социума, культуры и т.д., но понимание того, на каких именно основаниях возможно владение языком, менялось в зависимости от понимания сознания и того, чем оно детерминировано. Об этом говорит Витгенштейн («Философские исследования». 496). «Грамматика не говорит нам, как должен быть построен язык, чтобы выполнять свою задачу… Она только описывает, но никаким образом не объясняет употребление знаков».

Фердинанд де Соссюр практически впервые свел эти две области воедино в пределах одной науки. Старая школа занималась лингвистическими древностями. Как убедительно показал Фуко в «Словах и вещах», аналитика происхождения, генезиса всецело основана на классическом понятии о познании, для которого содержанием познания является не собственное сходство вещей, а сходство, открываемое рациональным анализом. Соссюр же подверг критике старую школу, ввел понятие системы, позволившей изучать язык здесь и сейчас, и положил в основание своей науки рассуждение о связи означаемого и означающего. Однако именно здесь Соссюр вплотную подошел к гоббсовому рассуждению. Он предлагает рассматривать знак как единство означающего и означаемого, причем в качестве означаемого предстает понятие, а в качестве означающего — акустический образ. Гоббс же говорит о том, что имя есть часть речи, являющаяся знаком для понятия. Сразу возникают обе наши проблемы, а попутно и еще одна: как быть с акустическим образом; следует ли его тоже рассматривать как понятие, или же как некоторую «вещь в мире». Соссюрова концепция, впрочем, весьма привлекательна для большинства современных гуманитарных штудий, испытавших на себе известное влияние феноменологии. Ведь Соссюр фактически позволяет не рассматривать соотношение знака и предмета, а призывает заняться словами именно в контексте социальной, почти интерсубъективной действительности, в которой они только и существуют, обретают и меняют свои значения.

Однако и у Гоббса, и у де Соссюра имеет место редукционизм, связанный с тем, что преимущество в рассмотрении отдается той части речи, которая именуется выражением. Коммуникативная природа речи, на которой настаивали и Гоббс и де Соссюр, явно поддерживает это понятие. Современные грамматики языка остаются по сути грамматиками высказываний.

Мы вновь подошли к проблеме соотношения языка и мышления, выражающую проблему соотношения сознания и знака, форм языка и форм мышления, причем вопрос о мыслимости значения и здесь остается важнейшим [5.279]. Как мы видели, гоббсова «наука о знаках», строго говоря, вообще не касается особо этой проблемы, но любой подробный анализ неизбежно приводит к ней. Но следует ли мыслить знак и сознание так, что одно из них однозначно мотивирует другое? Является ли филология вообще наукой о языке? Как же быть теперь еще и с массой грамматических конструкций, в изучении которых, собственно, и заключается современный способ усвоения языка?

Здесь начинаются, однако, подлинные бедствия и для философии, ведь когда классическое понятие о сознании подверглось критике, все настойчивее стали говорить о возможности того, что мышление, по сути, есть именно грамматические категории. Не должны ли, например, совпадать грамматические категории древнегреческого языка с категориями «менталитета»? Здесь весьма плодотворным, например, будет сравнить их с категориями Аристотеля и, тщательно разобрав все нюансы и, выяснив, что они не имеют ничего общего, сделать вывод, что менталитет древнего грека был, к примеру, противоречив. Все это было бы смешно, когда бы этот намеренно утрированный пассаж не воспроизводил проблематику множества современных гуманитарных штудий. Но нельзя серьезно вводить язык как независимую законодательную по отношению к сознанию сущность после того, как мы усомнились в законодательной способности самого сознания.

Грамматическая теория не выдерживала никакой критики еще у самых оснований своей истории. Секст Эмпирик, например, в своем трактате «Против ученых» (I. 66) указывает на то, объект грамматики не может быть мыслим. Действительно, во-первых «речь людей бесконечна. А в отношении бесконечного не может быть опытного знания». А во-вторых, сам язык определяется (и ведь это определение подхватывает Фуко а «Археологии знания» [7.29]) как конечная форма бесконечных высказываний. Т. е. грамматические формы, для того, чтобы была возможность их применения, должны отвечать правилам суждения a priori, быть хотя бы строго всеобщими. Следовательно, мы с необходимостью должны понимать всякую грамматическую форму как категорию мышления, поскольку она априорна. И с другой стороны, если это не так, то ни один человеческий язык в принципе освоить нельзя, так как опыт слушания не может дать той необходимой и строгой всеобщности, чтобы грамматическая форма была усвоена.

Уже здесь мы необходимым образом пришли к пониманию языка, противостоящему его классической модели. Прежде всего, указанные проблемы могут стоять только перед понятием языка, ограниченном рамками суждения. Законодательная сила такой трансцендентной сущности может быть существенно ослаблена, если понимать язык не как сущность, а как существование.

Подлинным основоположником такого понимания стал Гумбольдт. Подобно тому, как Ницше, «подорвавший» классическую метафизику, предложил генеалогию сознания, Гумбольдт полагал, что определение языка может быть только генеалогическим, основанным на том, что язык «в сущности есть нечто постоянное, в каждый момент исчезающее… Он есть не дело (сделанное),… а деятельность». Однако понятие деятельности, при всем его объеме, не представляется достаточным, поскольку возвращает нас к прежнему предположению о законодательной автономии языковых структур: «Язык есть столько же деятельность, сколь и произведение… Язык есть орган, образующий мысль». Но все же представление о языке как о деятельности делает понятие о нем соразмерным с другими понятиями о человеке. Онтология сущности заменяется онтологией существования, и язык предстает как постоянно меняющийся, становящийся и убывающий в соответствие с природой его самого и природой человека. Такое понимание языка фиксируется, например, у Витгенштейна в понятии «языковой игры».

Здесь необходимо уже вспомнить и об одном из наших вопросов: основательно ли допущение, будто понятия можно «применять», называть, выражать в языке. Гадамер именует такое допущение «наивностью полагания» и утверждает, что оно «равносильны разрушению самой ткани философствования». Гадамеров термин, возможно, ведет свое происхождение от Гуссерля, который говорил, что «рационализм XVIII в., и тот способ, которым он пытался найти почву для европейского человечества, были наивными» [3.61]. Основное замечание Гадамера состоит в том, что такое описание отношения сознания к понятиям или словам не оставляет места историчности их возможного отношения. «Единичное сознание, — по его словам, — если, конечно, оно претендует быть сознанием философским, такой свободой не располагает». [1.25] Язык, и это отчетливо показал Хайдеггер, предпослан любому акту рефлексии и есть по природе способ мироистолкования. Таким образом, вводится понятие об историчности такого явления, как язык. [1.24] Отношения языка и мышления не могут быть мыслимы как законодательные.

С наивностью полагания связано основное допущение лингвистической картины языка. Выше было показано, что имеющееся у нас представление о языке основано на анализе только форм высказывания. Однако это значит, фактически, рассматривать «естественный язык» как искусственный — выражение не есть единственный или даже приоритетный случай действительного употребления языка. Более внимательное наблюдение за употреблением действительного языка сразу же показывает ограниченность имеющегося у науки концептуального аппарата [5.281]. Однако «прямой» анализ действительного употребления языка не избавляется от полагания языка как объекта и вынужден вводить новые допущения. «Обстоятельства употребления предложений языка вообще не имеют одинаковой структуры… Любая предложенная общая теория вынуждена быть навязанным образцом, который уделяет внимание одним особенностям, игнорируя другие…» [5.283]

В качестве двух важнейших препятствий на дальнейшем пути к языку становятся: допущение языка как автономной структуры до опыта сознания и говорения [5.280]; допущение мысли об изоморфизме всех видов человеческой деятельности, в том числе и языковой и коммуникативной. Совершенно очевидно, что эти два аспекта тесно взаимосвязаны: они дают возможность рассматривать деятельность человека как в корне своем семиотическую и подверженную прямому влиянию структур языка (такое допущение является основанием, например, для структурной антропологии Леви-Строса). Обратной стороной этой взаимосвязи выступает рассмотрение языка как производной от той или иной стороны человеческой деятельности (например, от производства).

Такое толкование языка будет, кроме того, весьма абстрактным. Возникает банальный вопрос: где и когда в действительности происходят эти события языка, высказывания и обозначения. В абстрактном понятии языка как действия фактически игнорируется временной его характер, а также непосредственная включенность в него говорящего. Справедливо будет разделяить коммуникацию и общение: в первом все, к чему человек обращается (как в деятельности, так и при высказывании), полагаются этим обращением как объект; во втором человек обращается к субъекту, что и для него самого значит существенную смену позиции, а, возможно, и самой сущности. Подобным образом Гадамер разводит понятия «высказывания» и «слова». Первое из них уже было разобрано: высказывание соответствует структуре наивного полагания, теоретическому абстрагированию в рамках классического понимания логики и сознания. «Слово» же — это не единица словаря и не единица предложения, но «singularia tantum». «Это слово, к кому-то обращенное, кем-то выслушиваемое, слово, «роняемое» в определенной жизненной ситуации и становящееся осмысленным благодаря этой ситуации» [1. 53-54]. Еще Секст Эмпирик, по ходу дела (Против ученых. I.124) замечая, что понятие звука наталкивается на непреодолимую преграду в виде понятия о времени, коснулся важнейшей темы, суть которой состоит в проблеме повествовательной идентичности.

Проблему эту сформулировать можно так. Порядок речи можно рассматривать как с точки зрения самой речи, так и с точки зрения языка. При этом язык, в общем понятии, является законодателем по отношению к речи, предстает в роли категорий и схем для нее. В этом смысле язык рассматривается как вневременное основания временного потока речи. Любой анализ, основанный на понятиях языка, вычленяет структуру, каждый элемент которой (равно как и она вся) выступают в каждый момент речи все вместе, как целое, являясь таким образом основанием для всякого возможного понимания, ведомое «презумпцией совершенства». Именно на основании этого можно построить, например, таблицу спряжения глагола или схему каждого конкретного предложения. Эти схемы будут являться условием определенности и понятности речи в каждый конкретный момент ее протекания, но сами они мыслятся вместе и могли бы быть выражены «по смыслу», в неком едином иероглифе или звуке.

Однако речь протекает во времени, и важной проблемой здесь становится проблема синтеза. На каком основании дискретные единицы речи и категории языка явлены в данном речевом акте как целое? Каково основание прямого выражения смысла, отталкиваясь от которого можно отследить сопутствующие «второстепенные» смыслы? От ответа на этот вопрос зависит напрямую возможность мыслимости системы языка как целого. Совершенно очевидно, что ответить на этот вопрос нельзя, не рассмотрев саму ситуацию речи: взаимоотношение в данный момент речи и действия, речи и молчания, речи и мысли, а также то, каким образом попутно с той или иной формой выражение конституируется произносящий речь, предмет речи и ее адресат (это является проблемным полем герменевтики Поля Рикера). При этом язык сам представляет возможность истолкования жизненного мира и самоистолкованияя.

Такой подход по сути можно было бы назвать прагматическим, поскольку он основывается не на тщательном анализе языка как объекта, но на опыте обращения с языком. Заметим здесь, что наука филология также есть по сути не исследование языка. Однако основание, на котором филолог может обратиться к языку, составляет допущение возможности понимания: понимание другого человека и текста. Именно поэтому мы не можем просто отбросить лингвистическую концепцию языка.

Сами филологи неоднократно применяли следующий метод: группируя исходный лексический фонд по темам, они получали как бы экспозицию того вещного, природного и социального окружения, в котором жил человек, говорящий на языке. (Выражение «говорить на языке» не представляется неудачным. Да, вполне возможно, что не мы владеем языком, но он нами. Однако говорить «на» языке значит также иметь язык в основе своей речи, находиться на языке как на основании). Действительно, если проводить тематизацию лексики, объединять слова в группы исключительно по их значению, не зависимо от их явной или скрытой этимологии (и сами группы объединять по тому же принципу), то очень скоро все слова разделятся на имена и глаголы, причем первые будут, естественно, систематизированы на основании аристотелевых видо-родовых отношений. Последовательное проведение того же самого принципа способно изменить взгляд на происхождение языка. Нашими подлинными языковыми предками могут оказаться не странные люди, жившие в степной части Восточной Европы, а весьма отличавшиеся от них древние греки. Ведь именно от них мы получили, фактически, большую часть словаря, с помощью которого мы приучены осмысленно высказываться о нашем положении в мире. И более того: это не просто набор древнегреческих моделей, а та его часть, которую можно было бы назвать христианско-неоплатонической. Философская же мысль уже не игнорирует факт того, что масса наиболее употребительных «слов и выражений» напрямую восходит к терминологии охоты и кулачного боя: «ускользание мысли», «достижение результата», «занять твердую позицию в этом вопросе», «обойти проблему», «случайно напасть на верное решение». Уже только формальный анализ лексики показывает, насколько она тесно связана с тем, что мы привыкли именовать жизненным миром. Филология предполагает похожий метод изучения отношений между языками, основанный на сходном понимании сути дела. Он именуется «ареальным». Суть его состоит в том, что рассматривается сходство языков, существующих на одной территории, вне зависимости от их исторического родства.

Мы можем предположить более тесную связь языка с телесными и социальными практиками, определяемую вовсе не тем, что язык в них используется. С такой точки зрения может оказаться, что грамматика как часть структуры языка тоже имеет свое происхождение и не является в этом отношении абсолютной. Т. о., мы выходим к исторической «археологии» языка.

Феноменологический поворот открыл возможность такого рода анализа. Однако важным здесь является не эта возможность, а мыслимое понятие о языке, независимое от абсолютного статуса, проблем возможности означивания и выражения. Язык рассматривается вписанным в речь, диалог, дисциплинарную практику и опыт мышления. Такой язык, кроме всего прочего, не становится проблемой для мысли: он никакому мышлению не мешает и не пытается мыслить сам. Самостоятельная логика языка, о которой часто говорят, не есть логика, нормативная для мышления. Важным достижением феноменологии в сфере понятия о языке стал, по Гадамера, отказ от допущения, «будто понятия можно “применять”» [1.25].

Интенциональная аналитика сознания как единства мыслимого и мыслящего отрывает возможность рассматривать основной феномен языка как акт, общий для обозначаемого и обозначающего.

Язык вписывается в жизненный мир человека. Обращение к языку есть возвращение к самому говорящему субъекту. [4.49] Однако дело не ограничивается простой констатацией этой двойственности: необходим анализ определенного феномена, открываемого в языке, а именно того, «каким образом наш познавательный аппарат расширяется и оказывается в состоянии познавать то, чего сам в себе не содержит». Именно такая аналитика и выводит нас к описанию структуры предпонимания, предвосхищение, которое и остается, по мнению Мориса Мерло-Понти «местом истины» [4.62].

Гадамер считает, что размышления «позднего» Витгенштейна были «конвергентны» феноменологической аналитике феноменов языка [1.24]. «Ранний» Витгенштейн как представитель логического позитивизма в силу своего таланта довел до совершенства представление о языке, ведущее свою генеалогию напрямую к Гоббсу. В поздний же период своей жизни Витгенштейн подвергает критике классическую английскую семантику и вводит понятие «языковых игр». В этом понятии фиксируется иное, чем классическое, понимание статуса языка: он, как и у Гумбольдта, рассматривается как действие. Витгенштейн фактически переходит к рассмотрению языка как существования, к разбору отношений между его элементами как жизненной основы человеческого разумения. Он пытается прояснить всякую возможность употребления языка, его заучивания, вписанности его в контекст действий, факты неявного выражения смысла и возможность значения вообще. [ср. 7.XVII] Т. о., концепция языковой игры знаменовала конец попыток придать языку трансцендентный характер. Витгенштейн предлагает рассматривать высказывания здесь и теперь, в контексте ситуации и попытаться определить, на каких основаниях именно в отношении данного высказывания можно говорить о понимании, использовании знака, смысле и выражении смысла, позиции говорящего и привлечения им своего опыта и знанияя… «Как функционирует какое-нибудь слово, нельзя угадать. Следует вглядеться в его употребление и научиться на этом», — говорит Витгенштейн («Философские исследования». 340). «Язык — это феномен, который мы знаем из нашего языка».

Выступая против «наивности полагания», Витгенштейн тщательно анализирует (в работах «Философские исследования» и «О достоверности») феномены знания и высказывания. Человек, осуществляющий акт высказывания о том, что он что-либо знает, основывается на уверенности в этом. Витгенштейн останавливается на этой убежденности (и связанных с ней сомнении, вере и д.п.) как на основном элементе структуры языковой игры (ср. напр. «О достоверности» 435-446). При этом убежденность мыслится не как основание, но как единица описания не только возможности высказывания и знания, но структуры самого Я, опыта рассудка, веры, позиции по отношению к собеседнику. «Я действую с полной уверенностью. Но это моя собственная уверенность. «Я это знаю», — говорю я кому-то другому; и тому есть какое-то обоснование. Для моей же веры нет никакого обоснования» («О достоверности» 174-175).

Витгенштейн, т. о., приходит к понятию языка как структуры, по отношению к которой нельзя указать законодательной инстанции (ни сознания, ни рафинированной логической формы самого языка). «Языковые игры» предполагают сложные отношения субъекта и содержания высказывания и знания, неабсолютный статус самого субъекта, высказывания и адресата высказывания, мыслимых в непрерывном становлении. Витгенштейн, фактически, предлагает отказаться от понимания языка как законодательства природы и рассматривать его законы как законы свободы.

Подлинным открытием языка (с совершением которого у языка появился шанс открыться) стали работы Мартина Хайдеггера. Хайдеггер призвал оставить, наконец, бытие быть, а языку дать место как языку.

Когда Гумбольдт говорил, что «язык» есть нечто «в каждый момент преходящее», он указывал на речь. Речь — это то, что существует с определенностью только тогда, когда говорится. Гумбольдт говорил, что «язык есть постоянно повторяющаяся работа духа сделать членораздельный звук выражением мысли… Это — определение не языка, а речи, как она каждый раз произносится; но, собственно говоря, только совокупность таких актов речи и есть язык». Смысл и речь неразрывны с говорящим и слушающим. «Слышание конститутивно для речи» [8.163]. Данность произносимой мною речи — это данность меня как говорящего. Поэтому ответственность за слова лежит на том, кто говорит. Когда же человек занимается болтовней, то он не говорит. Поэтому слухи не имеют источника.

Дать слово языку — это говорить. И говорить должен я, человек. «Путь к языку» не лежит через разрезание его речи. Мы уже много раз возвращались и вот мы вновь вернулись — к языку. Не мы установили имена вещам, не мы разделили речь на слова и звуки. Но говорим мы сами. «Путь к языку в смысле речи есть сказ… Сказ есть указывание… Сказ есть скрепляющая всякую явь собранность многосложного в себе показывания, которое повсюду допускает указанному остаться при себе самом… Разбиение сказа собрано событием и развернуто в строй многосложного показывания…» [9. 267-268].

Речь, т. о., резюмирует Хайдеггер в п. 34 «Бытия и времени», равноисходна с такими фундаментальным экзистенциалами, как расположение и понимание. Гумбольдт также говорит, что речь и понимание суть разные проявления одной способности Язык есть «вовне-выговоренность речи», «словесная целостность», которая «внутримирно обнаружима в качестве подручного». В бытийной конституции речи можно обнаружить такие ее конститутивные моменты, как сообщение, выражение, исповедь и т.д. Однако постичь сущность языка и речи, ориентируясь только на один их этих моментов, или же на их простой синтез, методически неудовлетворительно. «Решающим остается прежде проработать онтологически-экзистенциальное целое речи на основе аналитики присутствия». «Осознание того, — пишет Гадамер, — что язык есть способ мироистолкования, предпосланный любому акту рефлексии, явилось тем пунктом, с которого развитие феноменологического мышления Хайдеггером и его последователями пошло в новом направлении и повлекло за собой ряд философских следствий, в особенности же следствие их историцизма» [1.24].

В аналитике языка важную роль играет факт его соотнесенности с речью: с позициями и обращенностью говорящего, с контекстом и действием. При этом герменевтический подход (это хорошо видно у Рикера) предполагает конкретный анализ тех форм повествовательной идентичности, позиции субъекта, которые являются и становятся в каждый конкретный момент речи. Следовательно утверждение Гадамера, что языковая стихия является средой, в которой осуществляется понимание и взаимопонимание, не отменяет понятия о том, что сам язык, сама среда становится в ходе достижения понимания. Понимание, интерпретация не есть процесс, руководимый языком как абсолютной инстанцией, и позиция субъекта не есть отношение подчинения этой субстанции. Напротив — «это жизненный процесс», в котором сам язык становится ни в меньшей степени, чем говорящий [2. 447-448]. Движение в герменевтическом круге, серия следующих друг за другом набросков каждый раз привносят нечто новое, делая бытие языка бытием в возможности. Так, по-видимому, следует понимать такие слова Гадамера: «Язык — это универсальная среда, в которой осуществляется само понимание. Способом этого осуществления является истолкование… Языковой характер понимания есть конкретность действенно-исторического сознания» [2. 452-453].

Сказанное не предполагает отказа от понятия выражения, следует только иметь в виду, что не оно одно является в языке, и оно вовсе не всегда выражает то, что «обозначает». Абстрагирование сознанием с помощью языка некоторых содержаний восприятия не является основной формой существования языка. Язык есть опыт мира, а точнее — отношения к миру. Отношение человека к миру проявляется в его обращенности к миру и в его отстраненности от него [2.514]. Для Хайдеггера понимание есть основание бытия человека в мире и его отношения к нему. Когда же Гадамер говорит, что «мире есть то целое, с которым соотнесен схематизированный языком опыт» [2.518], то это не следует понимать как указание на причинно-следственную связь, это есть констатация характера самого отношения. С одной стороны, в языке высказывается обращенность человека к миру и сам его жизненный мир, с другой стороны, язык есть один из видов такого обращения. «Языковой характер человеческого опыта мира не включает в себя опредмечивания мира» [2.520].

Мы не можем рассматривать язык как абсолют. Язык вовсе не покрывает все человеческие практики, не доставляет полной схемы для всего возможного выражения с одной стороны, и не представляет собой инструмента только выражения. Он сам историчен, причем историчен не как независимая грамматическая структура, но имеет свою историю в ряду других человеческих вещей. Возможно, таким образом, предположить, что находимая нами структура языка вовсе не является необходимой, а его нынешний статус и привычная роль — неизбежными.

**Список литературы**

Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. М, 1991.

Гадамер Г.-Г. Истина и метод. М, 1988.

Гуссерль Э. Философия как строгая наука. Новочеркасск, 1994.

Мерло-Понти М. В защиту философии. М., 1996.

Стенлунд С. Об ограниченности лингвистической концепции языка // Метафизические исследования. Вып. 1. «Понимание». СПб., 1997.

Философия Мартина Хайдеггера и современность. М., 1991.

Фуко М. Археология знания. Киев, 1996.

Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997.

Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления. М., 1993.